

Òrìsà dídá ayé: òbátálá e a criação do mundo iorubá

*Luiz L. Marins**

Resumo: Este trabalho tem por finalidade resgatar, talvez, o mais antigo mito-poema dos nagôs sobre a criação do mundo, cujo único protagonista é o orixá Obatalá. Essa versão, que julgamos ser a mais antiga, está dispersa em diversas obras na forma de prosa. A partir de tais obras, reuniremos em um único corpo, os principais dados mitológicos e informações, de modo a recontar a história nagô da criação do mundo, pelo orixá Obatalá. O resgate da história seguirá as regras dos babalaôs da religião tradicional iorubá, pois conterà todas as oito partes principais, apresentando muitos detalhes sobre a forma e a composição de um poema sagrado de Ifá.

Palavras-chave: Orixás. Criação do mundo iorubá. Poemas sagrados. Mitos e lendas. Oralidade e transmissão dos saberes religiosos.

INTRODUÇÃO

Quando estudamos a literatura iorubá, o que estamos tentando fazer em primeiro lugar é entender, através dela, sua cultura, seu pensamento e como o povo iorubá faz uso da sua língua criando imagens, efeitos e situações reais ou imaginárias para visualizar a concepção de seu próprio universo [e] se considerarmos que Ifá possui mais ou menos 153.600 versos, a quantidade de literatura oral iorubá coletada não passa de uma gota no oceano, e que a coleta

* Pesquisador independente da religião dos Orixás e da afro-brasileira. Iniciado no rito do Batuque do Rio Grande do Sul, em 1979.

deste material é um trabalho urgente, pois os que possuem esta tradição, estão indo embora, e a sociedade nigeriana moderna não está dando continuidade à transmissão das tradições de pai para filho, correndo o risco de se perder muito da literatura oral iorubá, a menos que haja um enorme esforço atual de coleta de tradição oral (ABIMBOLA, 1977, p. 9).

Concordando com Abimbola, resgataremos neste trabalho o poema (*lése-lése*) Òrìṣà Dídá Ayé, (*Orixá Criou o Mundo*), verso sagrado de Ifá¹, religião tradicional dos iorubás², sobre a criação mundo pelo Òrìṣà *Obàtálá*, o Òrìṣà da criação.

Esse antigo poema dos nagôs³, está, atualmente, praticamente perdido, restando dele apenas resumos e citações em fontes diversas, em forma de prosa. Entretanto, a sobrevivência da tradição oral e o registro etnográfico não deixam dúvidas da existência da antiga história nagô da criação do mundo, pelo Òrìṣà *Obàtálá*. Como este *itàn* não foi registrado em língua portuguesa, vamos resgatá-lo a partir das fontes etnográficas em língua inglesa escritas em prosa, que serão citadas mais à frente, onde explicamos a forma da recomposição desse poema oracular.

Nas versões mais divulgadas no Brasil, *Obàtálá* é apenas o criador dos seres humanos, pois não pode criar o *ayé*, por ter se embriagado. No poema que resgataremos, ao contrário, ele é o Òrìṣà da criação da terra propriamente dita. É ele, *Obàtálá*, única e exclusivamente ele, que traz a terra e cria o *ayé* (VERGER, 1997a, p. 83).

Apesar de tal versão não ser conhecida no Brasil, a tradição e a diáspora das religiões afro-brasileiras foi forte o suficiente para conservar Oxalá⁴ como o Grande Orixá, criador do mundo e dos homens. Paralelamente, essa versão foi registrada em língua inglesa, com algumas variantes, que estão unidas por um

¹ Sistema de religião iorubá baseada no oráculo regido por *Òrúnmìlà*, divindade da divinação, que possui dezesseis *odù* (signos) principais e 240 *omo-odù* secundários, os quais contêm centenas de histórias e poemas sagrados de tradição oral que o fundamentam. O processo divinatório resulta em inscrição de sinais em um tabuleiro de madeira chamado *opón*, revelados por *Ifá* e interpretados por *Òrúnmìlà*. Alguns estudos supõem que estes sinais podem ter origem na geomancia.

² Grupo étnico da África Ocidental, distribuído entre os países da Nigéria, Gana, Togo e Benin, cuja origem é Ifé, Nigéria.

³ Termo genérico que agrupa diversas antigas nações falantes do mesmo grupo linguístico nígero-cameruniano, cerca de 66 línguas, atualmente denominados apenas, iorubá. (DELAFFOSE, 1924, p. 479-556)

⁴ Nome de *Obàtálá* na diáspora afrobrasileira.

eixo central e coeso, em que é *Qbàtálá* é o principal personagem. Veremos como ele cumpriu as obrigações prescritas por *Ifá*, como recebeu o *àse*⁵ de *Olódùmarè* (Deus), e como realizou a criação do *ayé*⁶ e do ser humano.

Sobre *Qbàtálá*, Pierre Verger, no clássico livro *Orixás*, oferece-nos uma excelente descrição, na África e no Brasil, da qual faremos aqui um resumo:

Òrìṣà-Nlá ou *Qbàtálá*, “O Grande *Òrìṣà*” ou “O Rei do Pano Branco”, ocupa uma posição única e incontestada do mais importante orixá e do mais elevado dos deuses iorubás. Foi o primeiro a ser criado por *Olódùmarè*, o Deus Supremo. É também chamado *Òrìṣà*, ou *Qbà-Igbò* ou *Òrìṣà-Ìgbò* [...] Foi encarregado por *Olódùmarè* de criar o mundo com o poder de sugerir (*àbà*), e o de realizar (*àse*), razão pelo qual é saudado com o título de *Aláàbáláàse* [...] Os deuses da família *Òrìṣàálá-Qbàtálá* deveriam ser, sem dúvida, os únicos a serem chamados de *Orixás*, sendo os outros deuses chamados por seus próprios nomes.

Essa família de *Orixás* *Funfun*, os *Orixás* [da cor branca], é a daqueles que utilizam o *efun* (giz branco) para enfeitar o corpo. São-lhes feitas oferendas de alimentos brancos, como pasta de inhame, milho [branco], caracóis e limo da costa. O vinho e o azeite proveniente do dendê, e o sal, são suas principais interdições. As pessoas que são a ele consagradas devem vestir-se sempre de branco, usar colares da mesma cor e pulseiras de estanho, chumbo ou marfim.

A coroa de *Òrìṣànlá-Qbà-Ìgbò* teria sido conservada até hoje no palácio do *Ó̀nì*, Rei de Ifé. Essa coroa, chamada *aré*, é elemento essencial na cerimônia de entronização de um novo *Ó̀nì*. Este, antes de sua coroação, deve dirigir-se ao templo de *Òrìṣànlá* [...] Os sacerdotes de *Òrìṣànlá* desempenham um papel importante nessas ocasiões [pois] participam de certos ritos durante os quais eles próprios colocam a coroa na cabeça do novo soberano de Ifé [...] Além disso, o *Ó̀nì* deve enviar todos os anos seu representante a *Ideta-Oko*, onde residiu *Òrìṣànlá*. O representante deve levar oferendas, recebendo as instruções e as bênçãos de *Òrìṣànlá*.

Òrìṣànlá-Qbàtálá é casado com *Yemowo*. Suas imagens são colocadas uma ao lado da outra e cobertas com traços e pontos desenhados com *efun*, no *ilésin* [casa de culto], em *Ideta-Ilê*, no bairro de *Itapa*, em *Ilê-Ifé*. Dizem que *Yemowo* foi a única mulher de *Qbàtálá*.

No Novo Mundo, na Bahia particularmente, *Oxalá* é considerado o maior dos *Orixás*, o mais venerável e o mais venerado. Seus adeptos usam colares de contas brancas, e vestem-se geralmente de branco. [No *candomblé*] sexta-feira

⁵ Força divina e/ou poder de realização de algo ou alguém.

⁶ Mundo material e físico, paralelo ao *òrun* (mundo espiritual); às vezes grafado também como *aiyé*.

é o dia da semana consagrado a ele. O hábito de vestirem-se de branco na sexta-feira estende-se a todas as pessoas filiadas ao candomblé, mesmo aquelas consagradas a outros orixás, tal é o prestígio de Oxalá.

O imenso respeito que o Grande Orixá inspira às pessoas do candomblé revela-se plenamente quando do momento da dança de Oxalufã durante o xirê dos orixás. Com essa dança, fecha-se geralmente a noite, e os outros orixás presentes vão cercá-lo e sustentá-lo [...], num afã de comunhão com o Grande Orixá, aquele que foi em tempos remotos o rei dos Igbôs, longe, bem longe, em Iluayê, a terra da África.

Elbein dos Santos (1993, p. 75), por sua vez, afirma que ele “simboliza o elemento fundamental do início da criação, da matéria original de água e massa de ar que deram origem a novas formas de existência, tanto no *aiyé* (a terra) como no *òrun* (o céu), sendo ambos controlados por ele. O *àlà*, o grande pano branco, é seu emblema, onde ele abriga a vida e morte”.

A FORMA DO POEMA

No V Congresso Afro-brasileiro de 1997, realizado em Salvador, o professor e babalorixá Aulo Barretti Filho, assim se pronunciou sobre os *ìtàn-Ifá*:

Os Itan-Ifa são histórias sacras narradas em forma poética própria que as distingue de toda e qualquer forma literária iorubá. Quando essas histórias se apresentam em forma de versos, são chamadas de Ese-Ifa, poemas de Ifá. Os Itan explicam a origem do próprio sistema oracular e dos odu, da gênese, do complexo orun-aiye, de todos os imales e suas características, e ainda, como os cultuar; [também] sobre a vida e morte e seus ritos de passagem, regras e normas de condutas e moral sociorreligiosa, [e ainda] cânticos, [encantamentos], versos de júbilo ou de lamentação, dos homens e dos deuses. Em suma, nos Itan encontramos respostas para os problemas do cotidiano; os presságios que devem ser evitados se forem nefastos, ou favorecidos se forem benéficos, através de ritos de oferendas ou de comunhão com as divindades e a busca permanente do equilíbrio do homem no aiye com seu doble no orun, representado pela sua cabeça (ori/ori-inu) e com o poder dos Imales que o acompanham. Os poemas de Ifá possuem, em sua estrutura literária, um máximo de oito partes, assim divididas:

1. O nome do sacerdote que efetuou o jogo.
2. O nome do cliente a quem o jogo está dirigido.
3. A razão pela qual a divinação foi efetuada.
4. A orientação para o cliente.
5. A indicação, se ele seguiu ou não as orientações.
6. A narração do que aconteceu.
7. O relato das alegrias ou tristezas.
8. O final, como um resumo de fundo moral.

Todo poema de Ifá contém cinco partes obrigatórias (1-2-3, e 7-8) e três opcionais (4-5-6). No que tange ao uso da linguagem, as [cinco partes obrigatórias] têm que manter a tradição e ser fielmente memorizadas, [e as três partes opcionais] podem ser recitadas ou narradas com a liberdade de criação do sacerdote, mas restrita à exatidão oracular. É por isso que as partes 4-5-6 são as mais extensas se comparadas às demais, portanto [...]. Os sacerdotes se preocupam em memorizar pontos importantes, e em contar a seu modo. [...] Este fato pode ser um dos pontos fundamentais para se manter as tradições da diáspora. [...] Ifa NlaNla, os grandes poemas de Ifá, contém as oito partes de longas extensões contendo minúcias de extrema importância religiosa, e é justamente nesse tipo de poema que ocorre a liberdade de livre discurso das partes 4-5-6, que podem ter em seu original várias páginas, passando então a ser narradas com o estilo de cada babalaô, baseado na escolha dos pontos que julgar relevantes.

O poema que apresentaremos trata de um *Ifá NláNlá* resgatado a partir de várias fontes escritas, variantes de uma única história passada de geração para geração através dos séculos. Para apresentá-lo na forma tradicional utilizada no *Ifá*, tal qual apontou Barretti, e visando a atender aos apelos de Abimbola, foi necessário um trabalho de recriação das partes, que as fontes escritas, ou já não as possuem mais, ou as possuem de forma fragmentada.

Ao ler o poema que apresentaremos neste trabalho, tenha o leitor a certeza de que lerá, talvez, o mais antigo e tradicional verso de Ifá sobre a criação do mundo iorubá, e por que não dizer, a mais antiga história Nagô da criação do mundo.

Ejìogbè

ÒRÌSÀ DÍDÁ AYÉ⁷

- 1 Ìtàn àtòwódówó, ìtàn atenudenu
- 2 História de mão-para-mão, história de boca-para-boca
- 3 Onîwáàdí⁸ àtúndá Ìtàn Ìṣédálẹ̀
- 4 Onîwáàdí criou a história da criação da terra⁹.
- 5 Jogo para *Obàtálá*
- 6 Òrìṣà-Nlá Ìgbà Àkókó
- 7 “O Grande Òrìṣà do início dos tempos”
- 8 Àkóbí *Olórún*
- 9 “O primeiro filho de *Olórún*”
- 10 Ìbikẹ̀jì Olódùmarè
- 11 “A segunda pessoa de *Olódùmarè*”¹⁰
- 12 No dia que ele estava vindo para criar o *ayé*
- 13 No tempo que a existência começou
- 14 *Olódùmarè* era, uma massa infinita de ar
- 15 Começou a mover-se lentamente, a respirar.
- 16 O ar transformou-se em massa de água
- 17 Dessa água nasceu Òrìṣà-nlá
- 18 O grande Òrìṣà-Funfun, o Òrìṣà da cor branca.
- 19 O que é agora a nossa terra
- 20 Era um pântano desolado
- 21 Em cima estava o *òrun*
- 22 Onde também moravam os Òrìṣà
- 23 Tudo que eles precisavam estava no *òrun*
- 24 Nos pés da árvore baobá¹¹
- 25 Todos os òrìṣà estavam contentes ali
- 26 Menos *Obàtálá*,
- 27 Ele queria usar seu poder de criação
- 28 Ele olhava para baixo

⁷ O título “Òrìṣà Dídá Ayé” foi assim composto: a expressão “*Dídá Ayé*” (criação do mundo) foi tomada de empréstimo de *Dictionary of Yoruba Modern* (ABRAHAM, R.C., 1962, p. 119, verbete dá, A 5), sendo que antepusemos a ela, a palavra Òrìṣà. A tradução literal é: “Òrìṣà criou o mundo”.

⁸ *Oríkì* sugerido pelo Awo Temiyemi Ekerin Orúnmilá, de Ijebu-Ode, Ajagbalura, Nigéria, 52 anos. Entrevista realizada pelo autor em 2010, em São Paulo.

⁹ Primeira parte: versos 1 a 4.

¹⁰ Segunda parte: versos 5 a 11.

¹¹ *Adansonia Digidata*, L. Bombacaceae; Oṣè, (VERGER, 1995, p. 627).

- 29 Onde estavam as águas de *Olókun*¹²
30 Ele pensava: “nesse lugar só existe água”.
31 Ele pensava: “eu poderia criar algo ali”.
32 Ele ficava assim muito tempo, pensando,
33 Ele foi para *Olódumarè*,
34 Ele disse: aqui no *òrun*
35 Ele disse: nós temos tudo o que precisamos
36 Ele disse: nós temos poderes
37 Ele disse: mas nunca usamos estes poderes
38 Ele disse: embaixo há somente água
39 Ele disse: se existisse algo firme sobre as águas
40 Ele disse: poderíamos criar um mundo
41 Ele disse: com seres humanos para viverem nele
42 Ele disse: se eles precisarem de ajuda
43 Ele disse: usaremos nossos poderes
44 *Olódumarè* disse: Está bem!
45 Ele disse: Prepare-se.¹³
46 *Obátálá* foi ver *Òrúnmìlà*
47 Ele foi consultar *Ifá*
48 *Òrúnmìlà* concordou,
49 Ele jogou *Ifá* para *Obátálá*
50 *Ejìogbè* foi o *odù*¹⁴ que apareceu naquele dia
51 *Ifá* disse que se ele *Obátálá* desejasse ter sucesso
52 *Ifá* disse que ele ia precisar:
53 Uma *èwón* (corrente)
54 Um *Ìgbín* (caracol)
55 Uma *Kóró òpéfá* (semente da palmeira)¹⁵
56 *Ilẹ̀ òrun* (terra do *òrun*)
57 *Gbogbo kóró òrun* (todas as sementes do *òrun*)¹⁶
58 Ele ouviu, ele fez *ebo*¹⁷.
59 *Olódumarè* mandou chamá-lo,
60 *Obátálá* disse que já estava pronto

¹² *Òrìṣà* do mar (*Yemọ́njá* é *òrìṣà* do rio *Ògùn*).

¹³ Terceira parte: versos 12 a 45.

¹⁴ Signo divinatório de *Ifá*.

¹⁵ Elaeis Guineensis, variedade idolátrica, chamada de *òpéfá*. (VERGER, 1995, p. 669; ver também: ABRAHAM, 1962, p. 523).

¹⁶ Quarta parte: versos 46 a 58.

¹⁷ Quinta parte: verso 59. Esta quinta parte é crucial para a definição do *itàn*, pois todo o desenrolar dependerá da aceitação ou não do cliente em fazer o sacrifício prescrito.

- 61 *Olódūmarè* manipulou Seu *Àbá*¹⁸
62 E o transmutou a *Òbátálá*
63 *Olódūmarè* manipulou agora Seu *Àṣe*¹⁹
64 E também o transmutou a *Òbátálá*
65 *Òbátálá* colocou *Àbá* debaixo de seu *àketé*²⁰
66 E colocou *Àṣe* no seu *àpò-dídá*²¹
67 Foi assim que naquele dia
68 *Òbátálá* se tornou *Aláàbáláàṣe*²²
69 *Olódūmarè* então deu para *Òbátálá*
70 Um *abo adìe elésé mārùnù*²³
71 Um *eyelé*²⁴
72 *Òbátálá* examinou atentamente,
73 As coisas que estavam dentro do *àpò-dídá*
74 Uma corrente
75 Uma concha do mar
76 Uma semente da palmeira
77 Terra do *òrun*
78 Todos os tipos de sementes do *òrun*
79 Uma galinha de cinco dedos
80 Um pombo branco
81 Ele pegou a terra e colocou dentro do *ìgbín*
82 Nesse dia, todos os *òrìṣà* estavam ali reunidos,
83 *Olódūmarè* disse: “vou criar outro lugar”
84 Ele disse: “Um lugar que será só para vocês”
85 Ele disse: “Lá, vocês serão numerosos”.
86 Ele disse: “Cada um, será um chefe”
87 *Òbátálá* foi para o portão do *òrun*
88 Lá ele encontrou *Èṣù*
89 *Ògún* trouxe a corrente
90 Quando eles chegaram do lado de fora,
91 *Ògún* a amarrou bem
92 *Òbátálá* começou a descer pela corrente
93 Ele desceu, desceu, desceu.

¹⁸ O desejo, a vontade.

¹⁹ Poder de realização.

²⁰ Qualquer tipo de chapéu.

²¹ Sacola da criação utilizada por *Òbátálá*.

²² “Aquele que tem poder para pensar e realizar” [Interpretação livre].

²³ “Galinha de cinco dedos”. Algumas fontes informam ser *etù* (galinha da guiné).

²⁴ Pombo branco.

- 94 Já era possível escutar o barulho das águas
95 Ele chegou ao fim da corrente
96 Ele retirou a concha de dentro do *àpò-dídá*
97 E jogou a terra sobre as águas
98 Quando a terra do *òrun* caiu na água
99 Ela fez um grande barulho
100 Ele pegou a galinha dentro do *àpò-dídá*
101 E jogou-a sobre a terra
102 Quando a galinha pisou na terra
103 Ela começou a ciscar,
104 Ela espalhou a terra em todas as direções,
105 *Obàtálá* pegou o pombo e o soltou
106 Ele voou, voou, voou,
107 Ele pode ver que a terra já estava se expandindo
108 *Obàtálá* jogou a semente de palmeira na terra
109 *Obàtálá* estava contente
110 Ele havia terminado a primeira parte do trabalho
111 Ele começou a subir para voltar ao *òrun*
112 Quando ele chegou
113 Ele foi recebido com festa,
114 Todos estavam felizes.
115 *Obàtálá* foi ver *Olódùmarè*
116 Ele disse que o trabalho foi um sucesso,
117 Agora já existia *ilê* sobre as águas
118 *Olódùmarè* disse: boom!
119 Ele enviou *agemò*²⁵
120 Para ver se a terra estava seca,
121 Ele desceu pela corrente
122 E pulou na terra cuidadosamente
123 Ele andou sobre ela muito vagarosamente,
124 Mas a terra ainda não estava seca
125 Ele voltou e disse para *Olódùmarè*
126 Que a terra ainda não estava seca
127 Eles esperaram mais um pouco
128 E enviaram *agemò* novamente
129 Ele veio, ele inspecionou de novo a terra.
130 Ele voltou e disse para *Olódùmarè*
131 Que a terra já estava seca
132 E que a semente de palmeira já havia brotado
133 *Olódùmarè* chamou *Obàtálá* novamente

²⁵ Camaleão. Tido por ser o mensageiro de *Olódùmarè*, função que na diáspora pertence a *Èṣù*.

- 134 E deu agora a ele *òpásóró*, Seu cajado.
135 Como símbolo do Seu poder e de Sua autoridade
136 Assim *Obátálá* poderia usar seus poderes
137 De acordo com sua própria vontade
138 Ele deu para *Obátálá* vários tipos de sementes:
139 A semente *iré*²⁶,
140 A semente *awùn*²⁷.
141 A semente *dòdo*²⁸.
142 Assim, os trabalhos da criação...
143 Permitiriam a *Obátálá*,
144 Criar os seres humanos
145 E todas as espécies que povoariam o mundo
146 Árvore, plantas, ervas, animais, aves, peixes etc.
147 E todos os tipos de pessoas.
148 Foi assim que ele aprendeu,
149 E foi enviado para realizar estes trabalhos,
150 Ele colocou tudo dentro do *àpò-dídá*
151 E iniciou a descida novamente
152 Quando ele chegou ao fim da corrente
153 A palmeira já havia crescido
154 Ela estava encostada na corrente
155 *Obátálá* desceu através da palmeira
156 Ele foi o primeiro Òrìṣà a pisar na terra
157 No lugar em que ele pisou,
158 Ele disse: *ilé nfê* (a terra está larga)
159 *Obátálá* viu que a terra já havia se espalhado
160 Ele pegou as sementes no *àpò-dídá*
161 Ele começou caminhar sobre a terra
162 Ele ia caminhando e espalhando as sementes
163 *Obátálá* plantou todas as plantas que existem no mundo
164 Quando as árvores e as plantas cresceram
165 Elas formaram *Igbó* (mato, floresta).
166 *Ifè Oòyèlàgbò* veio a ser o nome desse lugar
167 É por isso que *Obátálá* é chamado *Bàbá Igbó*
168 Ele parou para descansar debaixo da palmeira
169 *Olódùmarè* enviou *Ode Orélúéré*, o caçador
170 O chefe das pessoas preparadas antes
171 Ele trouxe-as para baixo, para o *ayé*

²⁶ *Funtumia Elastica*, Stapf, Apocynacea (VERGER, 1995, p. 674).

²⁷ *Alstonia Boonei*, Apocynacea (VERGER, 1995, p. 631).

²⁸ *Callichilia Monopodialis*, sp., Apocynacea (VERGER, 1995, p. 642).

- 172 Estas pessoas foram os primeiros habitantes do mundo²⁹
173 *Ode Orèlúéré* foi enviado para chefiar estas pessoas
174 Ele era aquele que todos respeitavam
175 No tempo que a existência começou,
176 Era com *obì* que eles recebiam as benções de *Òrìṣà*³⁰
177 Naquele tempo *òrun* e *ayé* eram muito perto um do outro.
178 *Obàtálá* era o *òrìṣà* que eles cultuavam,
179 *Obàtálá* fincou-o *òpásóró* no chão
180 *Olódùmarè* mandou *òjò* (chuva)
181 Quando a chuva parou
182 *Obàtálá* começou a criar os corpos
183 Ele procurou uma lagoa
184 Ele escolheu vários tipos de *amò* (barro)
185 De todos os tipos, de várias cores.
186 É por isso que ele é chamado *alámòrere*³¹
187 Ele começou a modelar *ara* (corpo)
188 Ele fez *ara okùnrin* (corpo do homem)
189 Ele fez *ara obinrin* (corpo da mulher)
190 Ele fez *orí* (cabeça)
191 Ele fez *apá* (braços)
192 Ele fez *esè* (pernas)
193 Ele juntava tudo para formar um corpo
194 Quando ele fazia dezesseis corpos
195 Ele dizia: *mérìndi lógún*³²
196 Ele os colocava para secar debaixo do *òòrun*³³
197 *Ooru* e *imónlè* desciam para secar os corpos
198 Depois que eles secavam,
199 Ele os colocava num lugar escuro e fechado³⁴
200 De dezesseis em dezesseis
201 Era assim que ele fazia
202 Para cada ser humano que ele criava

²⁹ IDOWU, E. B. (1994, p. 20). Este verso sugere a existência de uma humanidade anterior à criação do *ayé* e dos seres humanos na terra. Não há registros de quando e como esta humanidade anterior foi criada; talvez seja necessário uma nova coleta de campo.

³⁰ *Coleira Africana, Cola Acuminata* (VERGER, 1995, p. 652). A narração diz textualmente: “*Nigbati iwa se, obí ni nwon fi lo gba ire lode Orìṣà*” (BASCOM, 1993, p. 227).

³¹ “Dono do barro bom”.

³² Dezesseis.

³³ *Òòrùn* (sol), *òru* (calor), *imónlè* (luz). Não confundir com *òrun* (mundo espiritual), *imònlè* ou *imàle* (muçulmano), nem com *imonlè* (espíritos da terra); observe atentamente os tons.

³⁴ As fontes não informam que lugar é esse.

- 203 Ele criava também uma árvore
204 Ele trabalhou, trabalhou, trabalhou
205 Até que ele ficou cansado
206 As sementes que ele plantou já haviam nascido
207 Todas as árvores já haviam crescido
208 As palmeiras também haviam crescido
209 *Obàtálá* estava com sede
210 Ele pegou o *òpásóró*
211 Ele furou o tronco da palmeira
212 A seiva da palmeira começou a escorrer
213 Logo ela transformou-se *emu* (vinho de palma)
214 Quando *Obàtálá* viu isso
215 Ele começou a beber,
216 Ele bebeu, bebeu, bebeu,
217 Até ficar completamente embriagado
218 Quando ele estava saciado,
219 Ele voltou para fazer mais corpos
220 Agora ele não sabia mais o que estava fazendo
221 Ele fez *abuké* (corcunda)
222 Ele fez *àfín* (albino)
223 Ele fez corpos deficientes
224 É por isso que até hoje,
225 Quando uma mulher está grávida,
226 As pessoas costumam dizer:
227 “*Ki Òrìṣà ya’ nà’ re kò ni o*”
228 (que Òrìṣà faça um bom trabalho de arte)
229 *Olódùmarè* mandou *agemo* novamente
230 Ele reencontrou *Obàtálá*
231 *Obàtálá* disse: “Os corpos estão prontos”
232 Ele disse: “Mas eles não têm vida”
233 Ele disse: “Falta alguma coisa neles”
234 *Agemo* voltou, ele contou tudo o que ouvira...
235 Ele havia instruído *Obàtálá*
236 Para que colocasse os corpos
237 Em um lugar fechado
238 E quando estivesse pronto,
239 Ele deveria sair desse lugar
240 Mas *Obàtálá* quis saber
241 Como *Olódùmarè* daria a eles um *èmi*³⁵
242 Ele ficou escondido em um canto
243 *Olódùmarè* veio, Ele viu *Obàtálá* escondido,

244 Ele fez *Obàtálá* dormir profundamente
245 Enquanto *Obàtálá* dormia
246 *Olódùmarè* deu *è mí* para os corpos
247 É por isso que Ele é chamado de *Eléè mí*³⁶
248 E insufflou neles o Seu *è mí*³⁷
249 E é por isso que Ele é chamado de *Eléèè mí*³⁸
250 Quando *Obàtálá* acordou,
251 Ele viu que os corpos agora tinham vida.
252 Quando ele viu os seres humanos andando
253 Ele pode ver o que fez quando bebeu *emu*
254 Ele viu que fez muitos corpos deficientes
255 Ele ficou arrependido
256 Ele disse que sempre protegeria estas pessoas
257 E que nunca mais beberia *emu*
258 Que isso para sempre seria um tabu para ele
259 É por isso que até hoje,
260 Aqueles que cultuam *Obàtálá*
261 São proibidos de beber *emu*.
262 *Olódùmarè* enviou *Òrúnmìlà*
263 Para ajudar *Obàtálá* a organizar o mundo
264 Ele é aquele a quem *Olódùmarè* deu sabedoria
265 Aquele a quem *Olódùmarè* deu conhecimento
266 Ele, é o único que sabe ler *Ifá*
267 E conhece todos os segredos
268 *Òrúnmìlà*, que nós chamamos *elèèrí ipín*³⁹
269 *Olódùmarè* enviou *Èṣù*, o mensageiro...
270 *Olódùmarè* enviou *Ògún*, o ferreiro...
271 *Olódùmarè* enviou todos os outros *òrìṣà*
272 Cada um para governar uma parte do mundo
273 Um por um, eles vieram para o *ayé*...
274 Depois que *Obàtálá* terminou o trabalho
275 Ele voltou para o *òrun*⁴⁰.
276 Eles estavam louvando *Olódùmarè*
277 *L'ojú Olórun!*
278 Na Presença de *Olórun!*
279 *L'ojú Olódùmarè!*

³⁶ O Senhor do *è mí*.

³⁷ Respiração.

³⁸ O Senhor do *è mí*.

³⁹ Testemunha do destino individual.

⁴⁰ Sexta parte: versos 60 a 275. Esta é a maior parte do *itàn*, que traz os detalhes ritualísticos, geralmente omitida.

- 280 Na Presença de *Olódùmarè!*
 281 *Elédàá, Eléémí, Olùpilèsè.*
 282 Criador, Senhor dos espíritos, Senhor das origens.
 283 *Oyígíyigì Qta Aikú*
 284 Pedra Imutável e Eterna
 285 *Ògàá ògo Oba òrun*
 286 Mais Alto Glorioso Rei do Céu,
 287 *Atérere k'áyé,*
 288 Aquele que Se espalha sobre toda a terra,
 289 *Eléní à tẹ'ka*
 290 Dono da esteira que nunca se dobra
 291 *Oba a sè kan má kù*
 292 Rei cujos trabalhos são feitos com perfeição
 293 *Olórun nikan l'ògbon*
 294 *Olórun* o único que tem sabedoria
 295 *Ar'inu-r'ode,*
 296 Aquele que vê por dentro e por fora,
 297 *Olùmònoḱàn*
 298 Aquele que conhece os corações
 299 *Oba Adáké dá'jó,*
 300 Rei que mora em cima, e que julga em silêncio.
 301 *Oba Airí Awamaridi*
 302 Rei Invisível, que não podemos ver.
 303 *Oba Mimò tí kò l'èèrì*
 304 Rei Puro, que não tem mancha.
 305 *Alalàfunfun òkè*
 306 Ele mora em cima e usa roupa branca
 307 *Isé Olórun tóbi*
 308 Os trabalhos de *Olórun* são poderosos
 309 *Olórun, mà l'Oba pàtàkì.*
 310 *Olórun*, o Rei Mais Importante.
 311 *Alábàálàṣe, a ràn rere si i àwa.*
 312 *Alábàálàṣe* envie as bênçãos sobre nós.
 313 Eles estavam louvando *Obàtálá:*
 314 *Obàtálá, Obàtariṣà*
 315 *Oba pátápátá tí bá won gbé Òde Irànjé*⁴¹
 316 O rei absoluto que vive em *Òde Irànjé*
 317 *Òrìṣàálá, Aláyé tí wón nfi ayé fún.*
 318 *Òrìṣàálá*, Senhor do mundo, que lhe foi dado.
 319 *Òrìṣà oníwà pèlẹ́ aláṣe*

- 320 O *Òrìṣà* gentil que é dono do *àṣe*
321 Eles estavam felizes, eles estavam cantando,
322 *Ọ̀bàtálá*, *Ọ̀bàtáàṣà*
323 *Ọ̀bàtálá*, *Àkóbí Olódūmarè*.
324 *Ọ̀bàtálá*, o primogênito de *Olódūmarè*.
325 *Tí nwón bí l'óde Ìgbò*
326 Que nasceu na cidade de *Ìgbò*
327 *Tí ó rẹ é j'oba l'óde Irànjé*
328 E veio a ser Rei na cidade de *Irànjé*
329 *Òrìṣà-Nlá Ọ̀sẹ̀rẹ̀-Màgbò*
330 O grande *Òrìṣà*, a divindade de *Ìgbò*.
331 *Òrìṣà, Ètì! Èni olá!*
332 *Òrìṣà*, o Imutável! O único majestoso!
333 *A fi ọ̀jọ̀ gbogbo tóbi*
334 Ele que mostra sua grandeza diariamente
335 *Ó tóbi, kò ẹ́ é gbé.*
336 Ele é poderoso, não pode ser levantado.
337 *Bànta-banta nínú àlà*,
338 Sua grandeza é revelada no *àlà*⁴²
339 *Ó sùn nínú àlà*
340 Ele dorme no *àlà*
341 *Ó jí nínú àlà*
342 Ele acorda no *àlà*
343 *Ó tí' núnú àlà dide*
344 Ele fica de pé dentro do *àlà*
345 *Baba nlá, ọ̀kọ̀ Yemówó.*
346 O grande Pai, marido de *Yemówó*⁴³.
347 Eles estavam fazendo oferendas:
348 *Adiye funfun* (galinha branca)
349 *Àkùkọ funfun* (galo branco)
350 *Akọ eyelé funfun* (pombo branco)
351 *Abo eyelé funfun* (pomba branca)
352 *Eja* (peixe)
353 *Ìgbín* (caracol)
354 *Iyán* (inhame batido)
355 *Ọ̀bẹ̀ ègúnsí (bàrà)*⁴⁴

⁴² Enorme pano branco que figuradamente estende-se sobre a terra.

⁴³ Espôsa de *Ọ̀bàtálá* (VERGER, 1997b, p. 256).

⁴⁴ *Citrullus Vulgaris*. Um tipo de melão. Não confundir com *Bara*, epíteto de *Èṣù* (CMS, 1977, p. 53), nem com o parônimo *Bàrà*, local sagrado onde estão enterrados os reis de *Ọ̀yo*, nem ainda com o metaplasmo *Gbàrà*, a parafernália ou o conjunto de objetos e ferramentas de algo ou alguém (ABRAHAM, 1962, p. 19 e 235), sendo esta última, talvez, a origem da expressão *Bàrà* utilizada no candomblé para referir-se ao jogo de búzios.

- 356 *Oúnjẹ àtè* (comida sem sal)
357 *Órì*⁴⁵ (gordura vegetal)
358 *Efun* (calcário branco)
359 *Ègbo* (milho branco cozido)
360 *Obì ifin* (noz de cola branca)
361 *Omi àgbòn* (água de coco)
362 *Omi igbín* (água do caracol)
363 *Omi òtun* (água fresca)
364 *Séséefun*⁴⁶
365 *Ìlèkè funfun* (colar branco)
366 *Aṣo àlà* (pano branco)
367 Eles estavam usando folhas
368 Que folhas eles estavam usando para Òrìṣà?⁴⁷
369 *Àbámódá* (folha-da-fortuna)
370 Eles estavam recitando *ofò*⁴⁸
371 *Àbámódá àbá mi kò sè àisè*
372 *Àbámódá* minha vontade será realizada
373 *Àbá ti aláḡemọ bá dá, l'òrìṣà oḡe ngbà.*
374 Òrìṣà *Oḡe* aceite a vontade do camaleão
375 É assim que *Ifá* ensina,
376 Como *Obátálá* recebeu o *àṣe* para criar o *ayé*
377 Como ele criou todas as plantas,
378 Como ele fez todos os tipos de seres humanos,
379 E todos os seres vivos que habitariam o mundo.
380 E porque *Obátálá* é aclamado e respeitado
381 Como Òrìṣà *Eléédá*⁴⁹ até hoje.
382 Como o homem recebe o *èmí* e o *èémí*⁵⁰
383 *Ìtàn àtṣwódówó, itàn atenudenu.*
384 História de mão-para-mão, história de boca-para-boca
385 *Onîwáàdì àtúndá Ìtàn Iṣèdálẹ*
386 *Onîwáàdì* recriou a história da criação da terra.
387 Jogo para *Obátálá*

⁴⁵ Butyrospermum Paradoxum, Sapotáceas (VERGER, 1995, p. 596). No Brasil, às vezes, é substituída pela gordura vegetal branca.

⁴⁶ Um tipo especial de contas brancas, fabricadas por algumas famílias tradicionais (comunicação pessoal de Aulo Barretti F^o).

⁴⁷ A palavra Òrìṣà aqui se refere ao próprio Obátálá.

⁴⁸ Encantamento de uma folha com a finalidade de promover suas virtudes mágicas.

⁴⁹ Òrìṣà Criador.

⁵⁰ Sétima parte: versos 276 a 383. Esta parte traz as louvações e encantamentos diversos, sendo geralmente omitida.

388 No dia em que ele estava vindo para criar o *ayé*
389 *Ifá* disse que ele deveria ouvir suas orientações
390 Para que ele pudesse ter sucesso
391 Ele ouviu, cumpriu as prescrições de *Ifá*.
392 *Obátálá* recebeu de *Olódùmarè*
393 O *àsè* para criar o *ayé*
394 Ele veio, ele criou o *ayé*.
395 Ele criou os corpos,
396 *Olódùmarè* deu a eles o *èmí*,
397 E insuflou-lhes o Seu *èémí*
398 Eles estavam felizes, eles estavam dançando,
399 Eles estavam louvando *Òrìṣà*
400 *Ifá* diz assim.
401 *Ejìogbè* é isso.

ANALISANDO O POEMA

Conforme dissemos na introdução, este poema de *Ifá* foi resgatado a partir de diversas fontes etnográficas, pois embora tenha um núcleo que dá-lhe coesão, está fracionado em diversas obras, com informações esparsas. As fontes utilizadas para a reconstrução do poema foram:

ADEDEJI, Joel. Folklore and Yoruba Drama: Obatala as a Case Study. In: DORSON, Richard M. (org.). *African Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1979.

ADÉKÒYÀ, Olúmúyiwá. *Yorùbá: Tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem/Centro de Estudos Africanos, USP, 1999.

ANDERSON, David. *The origin of life on earth: An African creation myth*. New York: Sights Productions, 1991.

BASCOM, William. *Sixteen cowries*. Indiana: Indiana University Press, 1993 [1980].

COURLANDER, Harold. *Tales of Yoruba gods & heroes*. New York: Original Pub., 1977.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana & SANTOS, Deoscóredes M. *West African sacred art and rituals in Brazil*. Ibadan: Institute of African Studies, 1967.

_____. *Èṣù Bara Láróyè*. Ibadan: Institute of African Studies, 1971.

MARINS, L. L. Òrìṣà dídá ayé: òbátálá e a criação do mundo iorubá

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1993 [1976].

EPEGA & NEIMARK. *The sacred Ifa oracle*. New York: Harper Collins, 1995.

FAMA, Chief. *Fundamentals of the Yoruba religion*. California: Ile Orunmila, 1993.

_____. *Sixteen mythological stories of Ifa*. California: Ile Orunmila Comm, 1994.

IDOWU, E. Bolaji. *Olódùmare*. New York: Aim Books, 1994 [1962].

PESSOA DE BARROS, J. F. *O segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

VERGER, Pierre. *Awon Ewé Osanyin, Yoruba medicinal leaves*. Ifé: Institute of African Studies, Univ. of Ife, 1967.

_____. *Ewé*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador: Corrupio, 1997a.

_____. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997b.

Na sequência, vamos estudar, comentar e informar como foi realizada a reunião dessas informações, visando à formação de um poema único, de acordo com a forma tradicional iorubá.

Parte 1: O *odù*, o nome do poema e o crédito do sacerdote (versos 1 a 4)

Como as fontes não possuem mais esse dado, foi necessário “sugerir” o *odù*, pois ele é o *odù* do “começo das coisas” (EPEGA e NEIMARK, 1995, p. 1). Adékòya (1999, p. 79) também utiliza esse *odù* para a história da criação. O título “Òrìṣà Dídá Ayé” foi assim composto: a expressão “Dídá Ayé” (criação do mundo) foi tomada por empréstimo do *Dictionary of Yoruba Modern* (ABRAHAM, R.C., 1962, p. 119, verbete *dá*, A 5), sendo que antepusemos a ela a palavra Òrìṣà. A tradução, literalmente, seria então “Òrìṣà criou o mundo”. No primeiro⁵¹ verso, dizemos que esta é uma história tradicional passada de geração para geração e de “boca para boca”. No segundo criamos um personagem fictício, *Onîwàádí*, que significa “aquele que investiga”, dizendo que “ele” refez a história da criação do mundo. É nessas primeiras linhas que aparecem o

⁵¹ No próximo tópico explicaremos o uso da palavra *ìtàn* (história), na abertura de um *ese* (poema).

autor do poema e uma breve referência a qualidades e origens, podendo conter ainda um (ou vários) *òwe* (provérbio), relativos ao tema.

Parte 2: O nome do cliente. (versos 5 a 11)

A segunda parte inicia informando que *Òbatalá* é o cliente do jogo, mas para enfatizar a importância da pessoa para quem o jogo está sendo feito, incluí-se, nessa parte, alguns *oríkì*⁵² para melhor explicar a importância da pessoa.

Àkóbí quer dizer “o primogênito, o primeiro nascido” (CMS, 1977, p. 28; Abraham, 1962, p. 45). Segundo Idowu (1994, p. 71), *Òrìsà-Nlá* é o primeiro *Òrìsà* nascido de *Olódùmarè*, uma transmutação Dele Próprio, Seu Poder Criador.

Ìbìkẹ̀jì Olódùmarè é outro título de louvor e significa a “segunda pessoa de Deus”, seu representante, e foi registrado como um *oríkì* de *Òbatalá* pelos seguintes autores: Lucas (1948, p. 89), Idowu (1994, p. 73), Fabunmi (1969, p. 10), Verger (1997a, p. 83), Awolalu e Dopamu (1979, p. 54 e 78) e Joel Adedeji (1979, p. 322, n. 4). Entretanto, esse *oríkì* também é atribuído a *Òrún-mílà*, divindade do oráculo de *Ifá*, o que faz dele representante de *Olódùmarè*. Esse título, todavia, não tem o mesmo sentido do de *àkóbí*, pois enquanto o título *ìbìkẹ̀jì* é dividido, o de *àkóbí* é único, e pertence apenas à *Òbatalá*. A primogenitura de *Òbatalá* é claramente evidenciada na gênese iorubá.

Parte 3: O motivo do jogo (versos 12 a 45)

Esta terceira parte explica o motivo do jogo que levou *Òbatalá* a consultar o *Ifá*. Normalmente, esta parte não é tão grande assim, sendo que em muitos poemas resumem-se a duas linhas. Nosso intuito, ao deixar esta parte tão extensa, justifica-se porque queríamos registrar todas as informações relativas a este item que estavam dispersas nas fontes, uma vez que trazem conceitos filosóficos que merecem atenção.

⁵² Expressão, frase ou título de louvor, que visa a enaltecer algo ou alguém por seus poderes e qualidades.

Parte 4: A receita do sacrifício (versos 46 a 58)

Nessa parte do poema as fontes apresentam muitas variantes para a receita de *Ifá*. Procuramos adaptá-la o mais próximo do usual eliminando os excessos que nos pareceram aportes da diáspora. Foram usadas todas as fontes já citadas para a reconstrução desta parte, portanto vamos nos abster de informar os itens particulares que foram fornecidos por cada uma.

Parte 5: A decisão do cliente (verso 59)

O único verso que figura nessa parte é extremamente importante para a definição do poema, pois a partir da decisão do cliente é que se dará seu desfecho. Todas as fontes informam que *Obàtálá* cumpriu as orientações de *Ifá*. Às vezes, essa parte inclui um comentário do cliente sobre a receita do sacerdote e, geralmente, quando isso ocorre, é porque o cliente não aceitou as prescrições do oráculo divino. Não é o caso de nosso *itàn*.

Parte 6: A narração do que aconteceu (versos 60 a 275)

Essa é a maior parte do poema, e, é onde se encontram os detalhes, pois, conforme explicou Barretti, é onde o babalaô tem uma maior liberdade de contar o *itàn* “a seu modo”, adaptando-o de acordo com o contexto social em que está inserido no momento, e revelando detalhes que são importantíssimos para a conservação da liturgia, na diáspora. Nesta parte realizamos um esforço maior de adaptação textual, uma recriação literária, e as informações resumidas colhidas em prosa, nas fontes, foram por nós desenvolvidas em verso, não sendo necessariamente uma transcrição exata. Entretanto, mantivemos o conceito original.

Assim como no caso da receita do *ebô*, a informação dos materiais que *Obàtálá* trouxe na sacola da criação foi recomposta a partir de dados de várias fontes. Adékòya (1999, p. 79), porém, fornece o “nome da galinha” que *Obàtálá* recebeu de *Olódùmarè*, um dado interessante e inédito.

Vale notar que as aves não fizeram parte da receita de *Ifá*, mas foram recebidas por *Obàtálá* diretamente das mãos de *Olódùmarè*. O significado filosófico disso não fica claro, mas talvez o *itàn* quisesse mostrar que o poder último da criação continua nas mãos de *Olódùmarè*, apesar da iniciativa de *Obàtálá*.

O poema mostra também a “já existência das águas primordiais” de *Olókun*, mas não temos conhecimento de nenhum registro que explique como essas águas surgiram, exceto, obviamente, que tenham sido anteriormente criadas pelo desejo de *Olódùmarè*. Isto nos incita uma dúvida para a qual não temos resposta: pode *Olókun* ser também um dos *Òrìṣà* na criação do *ayé*, junto com *Qbàtálá*?

O poema mostra-nos que o primeiro *àṣẹ* que *ilẹ̀* (terra) recebeu sobre si foi a galinha de cinco dedos, como um símbolo da ação indireta do poder de *Olódùmarè*, transportado por *Qbàtálá*, pois nessa primeira parte do trabalho da criação, *Qbàtálá* não chega a pisar no *ilẹ̀*, voltando ao *òrun*.

A informação de que o *òpásóró* foi dado por *Olódùmarè* para *Qbàtálá* encontra-se em Santos e Elbein dos Santos (1967, p. 99), e em outro trabalho, Elbein dos Santos (1993, p. 78), diz que, “são plantados na terra onde se veneram os ancestrais”.

Idowu (1994, p. 20) informa sobre alguns tipos de sementes que foram dados a *Qbàtálá* por *Olódùmarè*. A segunda descida de *Qbàtálá* também é apontada por Idowu (1994, p. 20). Fatumbi (1993, p. 5) registrou uma pequena, mas importante informação, sobre o momento em que *Qbàtálá* pisa em *ilẹ̀*, descendo através da palmeira, e Verger (1996, p. 87) complementa com o nome que *Qbàtálá* deu ao lugar em que pisou.

O momento em que *Qbàtálá* começou a plantar as sementes foi registrado por Anderson Sankofá (1991, p. 23), corroborado por Pessoa de Barros (1993, p. 27) e complementado por Adedeji (1979, p. 329) que informa o nome da floresta criada por *Qbàtálá*. Courlander (1973, p. 19) e Anderson (1991, p. 30) contribuem com a informação não menos importante de que *Qbàtálá* colocava os corpos para secar ao sol⁵³. Também é interessante o registro de Elbein dos Santos (1993, p. 77) que mostra *Qbàtálá* como um *Òrìṣà* “ecologicamente perfeito”, quando para cada ser humano criado, ele cria uma árvore.

Um pequeno trecho muito importante, apresentado por Idowu (1994, p. 73), deixa claro que, para os iorubás, *Qbàtálá* é um *Òrìṣà* do presente, atuante, que continua a trabalhar na criação de cada ser humano que está sendo gerado e, num sentido mais amplo, ele continua trabalhando na criação de tudo o que venha a existir e a nascer, todos os dias.

⁵³ Entretanto, não há registros de que os iorubás tenham uma divindade solar, exceto se esta tenha sido absorvida pelo próprio nome de *Olórún* (Deus do céu).

O diálogo entre *Obàtálá* e *agemo* (camaleão) foi registrado por Courlander (1973, p. 19) e Anderson Sankofá (1991, p. 26). A presença do camaleão na gênese iorubá é interessante e carece de maiores estudos, pois o *itàn* mostra que ele é uma espécie de mensageiro de *Olódùmarè*, função que pertence, a *Èṣù*. Seria então o camaleão um disfarce de *Èṣù* dentro da gênese iorubá?

O *itàn* mostra que *Obàtálá* prepara o *ara* (corpo) enquanto *Olódùmarè* cria o *emí* (espírito), que coexistirá com o *ara* no *ayé*, vindo então a ser um *arayé* (ser humano). No instante de seu nascimento receberá de *Olódùmarè* o Seu *èémí* (respiração). Idowu (1994, p. 21) informa que nem mesmo *Obàtálá* sabe como *Olódùmarè* dá o *emí*, a vida, ao *ara*, o corpo, visto que, neste momento, por influência de *Olódùmarè*, *Obàtálá* “dorme”. Segundo Abimbola (1971, p. 78) o *emí* é dado diretamente por *Olódùmarè* e um verso do *odu Ejìogbè* por ele coletado diz: “*Èmí omọ Olódùmarè*” (*Emí*, o filho de *Olódùmarè*). Idowu (1994, p. 23) fala de uma humanidade preparada antes, que veio para o *ayé* recém-criado, mas não esclarece quem seria essa humanidade⁵⁴.

William Bascom (1993, p. 227) recolheu do *babalórìṣà* Salako, em *Oyo*, esta importante informação de que, “no tempo que existência começou, o *obì* era o material utilizado para receber (consultar) as bênçãos de *Òrìṣà*”. Idowu (1994, p. 21) complementa que, naquele tempo, o *òrun* e o *ayé* eram muito próximos, e fala da vinda de *Òrúnmìlà* para auxiliar *Obàtálá* na organização do *ayé*.

Parte 7: O resultado (versos 276 a 382)

Essa parte mostra o desfecho final do *itàn*, onde a alegria e a felicidade pela criação do mundo é expressa com *orin* (cântico) e *oríkì* (louvor). Após a criação do mundo e do ser humano, estando já a humanidade na pujança de sua existência, louvores a *Olódùmarè* e *Obàtálá* são então realizados, com seus respectivos rituais religiosos. É nessa parte que aparece alguns detalhes importantes, tais como oferendas, louvores e encantamentos. Idowu (1994, p. 30-56) registrou diversos versos soltos de *oríkì* para *Olódùmarè*. Reunimos então esses versos em um único corpo. Simpsom (1980, p. 5) forneceu o *oríkì* de *Obàtálá*. A relação das oferendas utilizadas foi registrada por Fama (1993, p.

⁵⁴ Essa informação vai de encontro a livros sagrados de outras culturas, que registraram a vinda de uma humanidade extraterrena para a Terra.

187). A maioria dos poemas de Ifá traz como receita do sacrifício a indicação de algumas *ewé* (folhas) e seu *ofô*⁵⁵. Como as fontes deste *itàn* não possuem mais essa informação, fomos buscá-la em Pierre Verger, em seu raro e famoso *Awon Ewé Osanyin* (1967, p. 10).

Parte 8: O resumo (versos 384 a 401)

Essa parte apresenta as informações básicas do *itàn*, um resumo apresentando a chamada do poema, a pessoa para quem foi feito o jogo, o motivo do jogo, a decisão do cliente e o resultado final como um fundo de moral da história. Esta é a parte utilizada pelos iniciantes para memorizar o corpo literário, pois, decorando a oitava parte e o *odu* a qual pertence, é então possível desenvolver o restante do *itàn*. Na grande maioria dos livros sobre o assunto, esta é a parte publicada.

O ITÀN E O ESE NA ACULTURAÇÃO DA PALAVRA

Algumas palavras da língua iorubá, em virtude das convenções gráficas adotadas depois da colonização europeia, vêm recebendo importantes modificações conceituais e criando alguns embarços. Uma dessas palavras é a palavra *itàn* (história). Em língua portuguesa, uma história geralmente é contada em prosa⁵⁶, mas pode também ser contada em verso⁵⁷ (como no caso de *Os Lusíadas*, de Camões), sem deixar de ser ou ter o conceito de história. Em iorubá, todavia, isto não ocorre, pois a palavra iorubá para história é *itàn*, enquanto a palavra *ese* é utilizada para verso. Como o idioma iorubá era originalmente ágrafo, talvez seja por isso que os dicionários não registraram uma palavra nesse idioma que tenha os dois conceitos, tal qual ocorre com história, *story* e *histoire*.

⁵⁵ Encantamento de uma folha com a finalidade de promover suas virtudes mágicas.

⁵⁶ A maneira natural de falar ou de escrever, sem forma retórica ou métrica, por oposição ao verso (AURÉLIO, 1995, p. 533).

⁵⁷ Cada uma das linhas constitutivas de um poema, o gênero poético (Auréliu, 1995, p. 671).

O primeiro verso informa que nosso *lése-lése*⁵⁸, é uma “história tradicional passada de geração para geração” e “de boca para boca”. De acordo com a gramática iorubá, isto é um contra-senso, um poema jamais será uma história e vice-versa, o que nos leva a um estudo um pouco mais profundo a este respeito. Sobre o conceito iorubá de prosa e poesia, *Ọlatunde Ọlatunji* (em *AFOLAYAN*, 1982, p. 70) fornece uma breve definição:

A distinção entre prosa e poesia iorubá não é absoluta, mas relativa. Poesia iorubá pode ser falada, entoada ou cantada, com ênfase em sua forma artística, paralelismo, jogo de palavras, repetição, contraponto tonal, combinação léxica etc.; possui itens de léxico arcaico, distorções ou divergências tonais e gramaticais, socialmente e tradicionalmente fixo em um assunto definido. A prosa iorubá, por outro lado, coloca ênfase sobre um assunto definido, o qual é individualmente escolhido conforme a linguagem comum de falar onde a inteligibilidade é primordial. Contudo, nada demais lembrar que a distinção não é absoluta. A linguagem e o ritmo da prosa, entretanto, formam a base de fundação do verso.

Na diáspora afrobrasileira a palavra *ese* não é usual, ficando restrita ao meio intelectual, enquanto *itàn*, ao contrário, é muito conhecida, mas adquiriu o conceito utilizado em português para palavra “história”; assim, arriscamos afirmar que a palavra iorubá *itàn* está aculturada. A seguir, daremos alguns exemplos disso.

Pierre Verger (1972, p. 7, *apud* Braga, 1988, p. 27), no excerto que segue, relata um encontro mensal dos babalaôs. Observe-se que Verger usa a palavra “história” quando está se referindo aos versos de Ifá, percebendo-se claramente embutido o conceito europeu sobre a palavra “verso” (*ese*). Talvez Verger nem tenha percebido isto:

[...] Este ensino constante se faz por meio da troca mútua do saber entre os babalaôs, ao longo de numerosas reuniões em que os adivinhos se encontram para discutir consultas que lhes são feitas sobre os mais diversos casos. Eles se reúnem também a cada dezesseis dias em assembleias organizadas em todas as cidades, no dia do segredo (*ojó awô*), a cada quatro semanas, sendo a semana iorubá de quatro dias. Nessas ocasiões, após uma refeição comunal, os babalaôs relatam cantando algumas histórias de Ifá. Um dos sacerdotes conta, em solo, as estórias que são retomadas, frase a frase, pelos demais adivinhos.

É nesse momento que eles exibem sua erudição. Aquele que inicia o canto tenta ofuscar seus companheiros com um relato novo e desconhecido para eles, pois se trata de uma grande glória assumir o papel de mestre e escutá-los repetir docilmente, verso por verso, uma nova história. É assim que os babalaôs presentes transmitem uns aos outros sua ciência.

Wande Abimbolá (1976, p. 43) referindo-se aos *ese-ifá*, também utiliza o conceito inglês da palavra *story*, assim os conceituando:

[...] *Ese Ifá* trata de todos os assuntos. Ele trata de história, geografia, religião, música e filosofia. *Ese Ifá* pode ser uma simples história sobre um homem que está indo viajar e está querendo saber o que fazer para que a viagem tenha sucesso. Ele pode ser uma história altamente filosófica mostrando os méritos e deméritos da monogamia. Ele pode tratar da fundação de uma cidade. Não existe limite para os assuntos que *ese Ifá* pode tratar. [...] *Ese Ifá* tem uma estrutura original que o distingue de todas as outras formas de literatura oral iorubá. Uma vez que o *ese Ifá* é histórico em seu conteúdo, sua estrutura é também baseada sobre sua natureza histórica (ABIMBOLA, 1976, p. 32, *apud* ABIMBOLA, 1965, p. 14).

Juana Elbein, (1993, p. 149) em *Os Nagô e Morte* segue a mesma linha de pensamento de Verger e Abimbola. Quando se refere a um extenso *lése-lése* do *odù òsètùrá*, assim o apresenta:

Esta é a história de *Òsetùwá* tal qual é revelado pelo *Odù Ifá*. Diz a história como *Èsù* chegou a transportar todas as oferendas aos pés de *Olódùmarè*, fazendo aceitá-las, e como *Èsù* se tornou *Òjìse-ebò*, o encarregado e transportador de oferendas, na terra e no *òrun*. *Òsetùá* é o oráculo que relata claramente o desenvolvimento desta história da maneira como segue.

No mesmo livro, agora na página 171, Juana Elbein apresenta interessante registro etnográfico da tradição oral por ela recolhida em pesquisa de campo na Nigéria, o qual traz a palavra *ìtàn* no primeiro verso de um *ese* de *Èsù*, ou seja, a língua nativa já utiliza essa palavra de forma aculturada, mas esse detalhe passou despercebido.

Odù Qsetura
Itàan Èṣù!
Níbi tí Èṣù gbé gba àgbà []

Assim, do ponto de vista técnico, a forma que utilizamos se faz correta devido à aculturação, uma vez que, o uso que fazemos do conceito da palavra iorubá *itàn*, sobreposto ao conceito de poema (*ese*), procura atender ao uso da diáspora dos falantes de língua portuguesa. Tecnicamente, podemos afirmar que se trata de um “poema de versos livres”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizamos este trabalho na intenção de resgatar a antiga história da criação do mundo, dos *nàgó* e registrar para as futuras gerações, porque motivo *Qbátálá* é aclamado nas religiões afrobrasileiras como *Òrìṣà Elèèdá*, aquele que representa o próprio *Olódùmarè*.

Durante a leitura do poema *Òrìṣà Didá Ayé*, vimos que *Qbátálá* consultou *Ifá*, cumpriu as obrigações rituais, recebeu o *àṣe*, e realizou a criação do mundo e dos seres humanos, os quais, depois de criados, receberam (e ainda recebem) diretamente de *Olódùmarè*, o *èmí* e o *èémí*. Conhecemos também o *oríkì* de *Olódùmarè*, bem como algumas cantigas e oferendas tradicionais de *Obátálá*.

Nosso trabalho mostrou *Obátálá* em sua original e verdadeira posição incontestável como representante do próprio *Olódùmarè*, o único *Òrìṣà àkóbí* (o *òrìṣà* primogênito), posição esta em que, na diáspora ritual afrobrasileira, sempre esteve e nunca deixou de ocupar.

Com nosso registro, demonstramos que a antiga história dos *nàgó* da criação do mundo pelo *Òrìṣà Qbátálá* sobreviveu até os dias de hoje. Fragmentada, esfacelada, recontada, ignorada, omitida, mas sobreviveu, e através de nosso trabalho de resgate conseguimos reconstituir, tanto quanto possível, dentro do que se preservou, o *itàn Ifá* original da criação do mundo dos *Nàgó*.

Entretanto, este *itàn*, apesar de nosso esforço de reunir um mito esfacelado, peca por não responder algumas questões sobre a criação do ser, não físico, mas espiritual. O trabalho iorubá da criação é desenvolvido em dois mundos, *òrun-ayé*,

sendo que a obra de *Obàtálá*, nos conceitos deste *ìtàn*, restringe-se a explicar a origem do corpo físico. Tal questionamento é necessário por dois motivos:

- a) a imortalidade iorubá acontece no *òrun*, portanto, é necessário uma nova pesquisa para colher o *ìtàn* que fale da criação do corpo no *òrun*, e a sobrevivência do ser humano, no reino dos ancestrais.
- b) o mito não explica a origem da humanidade que existia antes, e que *odé orélúéré* trouxe para o *ayé*, limitando-se a dizer que estes foram os primeiros habitantes do mundo.

Claro que, se este *ìtàn* era, como acreditamos, a principal história da criação dos *nàgó*, na época pré-*Odùduwà*⁵⁹, atualmente, não o é mais, substituído que foi, pela versão atual, onde *Odùduwà* é o protagonista da criação do *ayé*, enquanto *Obàtálá* ficou responsável pela criação do ser humano e dos seres vivos. Esta outra versão pode ser encontrada em Verger (1997a, p. 83).

Àse *Obàtálá* yòò bá o gbé làyè !

O àse de *Obatalá* o acompanhará por toda vida!

Abstract: This study aims to rescue, perhaps, the oldest myth nago on the creation of the world, whose unique character is the orisha Obatala. This version, which we believe to be the oldest, was spreaded and multifaceted in several works, in prose form. From these works, in this poem will rejoin in a single text, the principal information and data mythological, intent on recount the Yoruba story of world's creation by orisha Obatala. The rescue of the history will follow the rules of the poems, of the Ifá's babalaos, and will have all eight main parts, providing many details about the form and the composition of a sacred poem of Ifa.

Key-words: Orishas. Creation of the Yoruba world. Sacred poems. Myths and legends. Orality and transmission of religious knowledge.

⁵⁹ O invasor e conquistador de Ilé Ifé, considerado atual patriarca dos iorubás, porque reuniu sob seu reinado, antigos povos falantes de um mesmo ramo linguístico, conhecidos por *nàgó*, em uma única nação teo-política.

BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande. The Eṣe Ifá. In: *African Notes*, n. 2/3, p. 14, Institut of African Studies, University of Ibadan, Ibadan, 1965.

_____. *Yoruba oral tradition*. Ife: University of Ife Press, 1975.

_____. *IFA, an exposition of ifá literary corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

_____. *Study of Yoruba literature*. Ife: University of Ife, 1977.

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of modern Yoruba*. London: Rout. & Kegan, 1962 [1946].

ADEDEJI, Joel. Folklore and Yoruba drama: Obatala as a case study. In: DORSON, Richard M. (org.). *African folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1979.

ADÉKÒYÀ, Olúmúyiwá. *Yorùbá: Tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem/ Centro de Estudos Africanos, USP, 1999.

AFOLAYAN, Adebisi. *Yoruba language and literature*. Ife: University of Ife, 1982.

ANDERSON, David. *The origin of Life on earth: An African creation myth*. New York: Sights Productions, 1991.

AWOLALU, J. Omosade & DOPAMU, Adelumo. *West African traditional*. Ibadan: Nigéria, Onibonoje Press, 1979.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa*. São Paulo: Nova Fronteira, 1995.

BARRETTI FILHO, Aulo. Orunmila e a trajetória do oráculo, do ikin aos búzios, as perdas e o poder de preservação no candomblé. Comunicação apresentada no V Congresso Afro-brasileiro, Salvador, 1997, 44p. (mimeo).

BARRETTI FILHO, Aulo (org.). *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*. São Paulo: Edusp, 2010.

BASCOM, William. *Sixteen cowries*. Indiana: Indiana University Press, 1993 [1980].

BRAGA, Julio. *O jogo de búzios*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

C.M.S. *A dictionary of the yoruba language*. Ibadan: Oxford University Press, 2001 [1913].

COSTA E SILVA, Alberto da. *A manilha e o libambo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

- _____. *A enxada e a lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1998].
- COURLANDER, Harold. *Tales of Yoruba gods & heroes*. New York: Original Pub., 1977.
- DELAFOSSÉ, Maurice. Groupe Senegalo-Guineen. In: MEILLET, A & COHEN, M. (ed.), *Les langues du monde*. Paris: Librairie Ancienne Honore Champion, 1924. (Collection Linguistique de Societe de Linguistique de Paris, n. 16).
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana & SANTOS, Deoscóredes M. *West African sacred art and rituals in Brazil*. Ibadan: Institute of African Studies, 1967.
- _____. *Èṣù Bara Láróyè*. Ibadan: Institute of African Studies, 1971.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1993 [1976].
- EPEGA & NEIMARK. *The sacred ifa oracle*. New York: Happer Collins, 1995.
- FABUNMI, M. A. *Ifé Shrines*. Ifé: University of Ifé Press, 1969.
- FALOKUN FATUNMBI. *Obatala*. New York: Original Publications, 1993.
- FAMA, Chief. *Fundamentals of the Yoruba religion*. California: Ile Orunmila, 1993.
- _____. *Sixteen mythological stories of Ifa*. California: Ile Orunmila Comm, 1994.
- IDOWU, E. Bolaji. *Olódùmare*. New York: Aim Books, 1994 [1962].
- ÌDÒWÚ, Gideon Babalolá. *Uma abordagem moderna ao iorubá (nagô)*. Porto Alegre: Palmarinca, 1990.
- JOHNSON, Samuel. *The hystory of the Yorubas*. London: Routledge & Kegan Paul Ltda, 1973 [1921].
- LUCAS, J. Olumide. *The religion of the Yorubas*. Lagos, c.m.s., 1948.
- MARINHO, Roberval. O imaginário mitológico na religião dos orixás. In: BARRETTI FILHO Aulo (org.). *Dos yorùbá ao candomblé kétu*. São Paulo, Edusp, 2010.
- OMIDIRE, Félix Ayoh. *Pèrègún e outras fabulações de minha terra*. Salvador: EDU-FBA, 2005.
- PESSOA DE BARROS, J. F. *O segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Schwarcz, 2001.
- SÀLÁMÌ, Síkírù. *Cânticos dos orixás na África*. São Paulo: Oduduwa. 1991.

MARINS, L. L. Òrìṣà dídá ayé: òbátálá e a criação do mundo iorubá

SIMPSON, George E. *Yoruba religion and medicine in Ibadan*. Ibadan: Ibadan University Press, 1980.

VERGER, Pierre. *Awon Ewé Qsanyin, Yoruba medicinal leaves*. Ifé: Institute of African Studies, University of Ife, 1967.

_____. Automatismes Verbaux et Communication du Savoir chez les Yoruba. In: *L'Homme*, Revue Française d'Anthropologie, Paris, Mouton, 12(2): 7, 1972.

_____. *Ewé*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador: Corrupio, 1997a.

_____. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997b.